

Voluntad ética como “mudanza de visión de los hechos” en el *Tractatus Logico-philosophicus* de Wittgenstein

Horacio Luján Martínez*

Resumen

Este trabajo procura destacar el aspecto ético del *Tractatus Lógico-philosophicus* de Ludwig Wittgenstein sin apelar a datos biográficos. En contraposición se definirá el papel de la voluntad del sujeto metafísico – voluntad de carácter ético –. Esa voluntad deberá cambiar la visión del sujeto sobre los acontecimientos del mundo, sin intentar mudarlos. Ese ejercicio de mudanza de visión es la que acompañará y posibilitará el tan polémico silencio exigido al final del *Tractatus*. El carácter ético del *Tractatus Lógico-philosophicus* estará fundamentado, entonces, en que el silencio en la esfera del decir debe ser acompañado del querer en la esfera del obrar.

Palabras llave: Ludwig Wittgenstein; *Tractatus Logico-philosophicus*; Ética y lenguaje.

Abstract

This paper seeks to highlight the ethical aspect of the *Tractatus Logico-philosophicus* of Ludwig Wittgenstein without appeal to biographical data. In contrast, will define the role of the will of the metaphysical subject – ethical will. This Will need to change the vision of the subject about the events of the world, without attempting to move them. That movement of changing the world’s vision is which will accompany and enable such controversial silence demanded at the end of the *Tractatus*. The ethical character of the *Tractatus logical-philosophicus* will be informed, then, that the silence in the field of saying must be accompanied by the “desire” in the action’s sphere.

Key words: Ludwig Wittgenstein; *Tractatus Logico-philosophicus*; Ethics and Language.

Introducción

Se ha escrito mucho sobre la connotación ética o el significado ético de la obra wittgensteiniana. Se dijo que el *Tractatus Lógico-philosophicus* es un acto ético² e inclusive que las *Investigaciones Filosóficas* (obra clave del llamado “segundo” Wittgenstein) deben ser entendidas éticamente. Esto último no es nada obvio, por lo general quienes realizan esta afirmación utilizan la definición de filosofía como

“terapia” (*Therapie*) (IF 133) intentando demostrar que esta “terapia” tendría efecto ético, esto es: sobre la vida o para una vida mejor. Esta opinión que acabamos de verter, la de que la ética tendría que ver con la búsqueda y eventual obtención de una vida mejor, arroja ya una luz sobre la concepción o pre-concepto que de la ética tienen la mayoría de estos comentaristas de la obra wittgensteiniana. Para ellos existe una clara relación biunívoca entre vida y obra que equipararía, en el caso del joven Wittgenstein, la renuncia a la herencia familiar y la procura de algo así como un “estado contemplativo”,³ con el pedido final de silencio en el *Tractatus* y el propio abandono del ejercicio filosófico. Tal lectura, si bien no imposible, favorece cierta trivialización de esta obra y sobre todo un – gratuitamente enfático – desprecio de las proposiciones sobre el valor del mundo y la vida.

Si realizamos una breve reseña de las interpretaciones del *Tractatus* veremos que las proposiciones éticas y estéticas fueron históricamente dejadas de lado o tomadas como sin sentidos. Como ejemplo dentro de lo que llamamos lecturas logicistas (lecturas que privilegian el análisis del lenguaje y la formalización lógica propuestos por el autor en función de una postura antimetafísica de la obra) podemos ver la misma introducción al *Tractatus* hecha por Bertrand Russell en la cual reclama que Wittgenstein consigue hablar una buena cantidad de cosas sobre aquello que considera inefable.⁴

Si la consigna final y general del libro es el llamado a silencio, éste no lo es sobre aquellas cosas sobre las cuales postular su existencia fuese un absurdo, sino que es silencio frente a aquello realmente importante: lo místico (*das Mystische*). Como sabemos por el comentario de Otto Neurath, cuando esto por fin fue percibido irritó al Círculo de Viena.⁵

La distinción entre lo que se puede decir y lo que se muestra en sí mismo es el fundamento sobre el que está asentado el lenguaje. Comprender los límites de uno y otro es lo que posibilita la visión *sub specie aeterni* del mundo, “sentir lo místico”, entonces, coincide con la visión de los límites si consideramos la proposición 6.45 del *Tractatus*: “*La intuición del mundo sub specie aeterni es su intuición como totalidad limitada. El sentimiento del mundo como totalidad limitada es el sentimiento místico.*”

Lo curioso es que, inclusive aquellas lecturas éticas que incorporan el elemento místico, encuentran contradictorias las proposiciones de valor que aparecen al final del *Tractatus*. Estas interpretaciones concuerdan en afirmar que lo místico y ético aparece debido a la gran importancia que tendría para Wittgenstein. La “contradicción” estaría, así, atenuada por una justificación de carácter subjetivo.⁶

Este hecho de enunciar proposiciones sobre lo inefable es lo que vamos a llamar – provisoriamente- la “paradoja tractariana”. Decimos “provisoriamente” porque desde nuestra lectura, no es ninguna paradoja sino una actividad del sujeto metafísico, posible a partir de su voluntad, que es una voluntad de carácter ético.

El problema del lenguaje en el *Tractatus* es un problema de límites y no de contenidos del mismo. Comprender cuales son los límites del lenguaje, de lo que se puede decir, no es inventar esos límites, sino reconocerlos, descubrirlos. Pensamos que el pedido final de silencio y la metáfora de la escalera (TLP 6.54) revelan lo que daremos en llamar el carácter performativo del libro. Con esto queremos significar que su textualidad es una realización de aquello mismo que postula. La “intocable verdad” de sus pensamientos como “declama” el prólogo del *Tractatus*, y su carencia de sentido son perfectamente compatibles siempre que se haya salido a través de ellos, pasando por ellos (TLP 6.54).

La actividad es la del “sujeto tractariano” y se realiza en la intuición de los límites, intuición que lleva a una asimilación a los mismos. Si el impulso hacia lo místico nace de que nuestros deseos no podrán ser nunca satisfechos por la ciencia, esto significa que los problemas no fueron tocados por ella y sobre todo el problema más importante: el de la propia vida.

Lo místico aparece, junto y complementariamente con lo ético: a partir de la consideración de la propia vida como feliz o infeliz. En la asimilación a los límites del mundo-lenguaje, el sujeto reconoce que su mundo es el de los hechos y por tanto no debe pretender sobrepasarlos intentando establecer valores.

En función de una mayor claridad, vamos a hablar de la relación entre mundo-lenguaje, si bien brevemente, para después abordar el papel que la voluntad juega en el desarrollo del *Tractatus*.

1 Lenguaje-mundo

La primera afirmación que nos presenta el *Tractatus* es: “*El mundo es todo lo que es el caso*”. No puede menos que producir asombro en su resuelta falta de desarrollo previo. Erik Stenius (1964, p.22) la considera, junto con la proposición 1.1: “*El mundo es la totalidad de los hechos, no de las cosas*” como definiciones “persuasivas”.

K.T.Fann (1975, p.25) encuentra que, más bien, son proposiciones que adelantan de algún modo el eje de desarrollo del libro y que deberían estar ubicadas más cerca de la conclusión.

Las dificultades que encontramos en el comienzo de la lectura del *Tractatus* son las que envuelven a su sistema numérico y son ejemplificadas -en parte- por Stenius con su descontento ante la afirmación wittgensteniana de que los números decimales significan la importancia lógica de las proposiciones, regla que -a su modo de ver- Wittgenstein no seguiría. Su opinión es que no sigue ninguna regla y propone, entonces, una suerte de lectura musical, es decir, leer las proposiciones 1, 2, 3, 4, 5, 6 y 7 como representando un “forte” en el ritmo, precedido por “crescendos” y seguido de “decrecendos”.⁷

Creemos que los problemas en la interpretación del sistema de numeración tractariano obedecen a la peculiaridad de organizar un discurso que está atravesado por lo inefable. Este elemento “inefable” o “indecible” del cual hablaremos más adelante, es el que ha dado más de un dolor de cabeza y da a toda acusación del *Tractatus* como obra contradictoria, su “espesor de pertinencia”. Podemos adelantar, de todos modos, que según nuestra visión, la lectura interpretativa de todos los elementos del *Tractatus* sólo puede realizarse completamente después de “haber salido a través de él”, es decir, después de tener una “correcta visión del mundo” (TLP 6.54). Lo que apareció como desconcertante paradoja a los primeros lectores del libro es que una vez alcanzada esa “correcta visión” el *Tractatus*, y por tanto su interpretación, se torna prescindible.

En verdad estas aserciones sobre el mundo sólo pueden comenzar a ser entendidas a la luz de la concepción del lenguaje tractariana.

Según ésta solamente podemos concebir lo existente en tanto hablamos de ello. Esto se debe a lo que se denominó la teoría figurativa de la proposición que consiste, en líneas generales, en la capacidad excluyente del lenguaje de retratar hechos del mundo.

Las llamadas “proposiciones ontológicas” podrán solamente ser entendidas como correlato de las tesis del lenguaje (lo que se evidencia con mucha más fuerza a la hora de intentar definir lo que es un objeto simple en el *Tractatus*).

Ahora bien, este lenguaje es único (TLP 5.62)⁸, y esta unicidad está garantida por que puede ser reducido o -mejor- expresado por una ideografía lógica a la que podemos calificar, usufructuando una expresión conocida, de “clara y distinta”.

Entre todas las asimilaciones que, lícitamente o no, se establecen con el kantismo, David Favrholtz señala como la gran diferencia que mientras Kant comienza su pensamiento de “*Das Faktum der Wissenschaft*”, Wittgenstein lo hace desde “*Das Faktum der Logik*”.⁹

Lo que hace a la lógica especial es que, a diferencia de otras ciencias, no es ninguna teoría o doctrina (TLP 6.13) sobre la realidad, sino simplemente un cálculo que se rige por reglas estrictamente sintácticas, mostrando las relaciones que se dan entre símbolos considerados absolutamente al margen de su significado. Es importante remarcar que la utilización aquí del verbo “mostrar” ya participa de la diferenciación wittgensteniana entre “decir” (*sagen*) y “mostrar” (*zeigen*) en la cual se fundamenta su concepción del lenguaje.

Esta caracterización de la lógica sirvió para fundar lo que se denominó “giro lingüístico” (*linguistic turn*), movimiento que toma al lenguaje como dato y punto de partida fundamental a todo ejercicio de pensamiento.

Para el “primer” Wittgenstein el lenguaje poseía un sentido y solamente uno bien determinado que era el de reflejar hechos del mundo. Esta característica era un requisito a priori y es, tal vez, una de las debilidades más evidentes del libro.

Wittgenstein identifica el pensamiento con la proposición con sentido (TLP 4), donde la proposición-pensamiento es una figura (*Bild*) de la realidad (TLP 3). Esto que llamamos realidad no está formada

sólo por los hechos existentes sino por la totalidad de ellos (es decir, los hechos que ocurren fácticamente y los hechos posibles), vemos al respecto:

La existencia y no-existencia de los hechos atómicos (Sachverhalten) es la realidad (a la existencia de los hechos atómicos (Sachverhalten) la llamamos también un hecho (Tatsache) positivo, a la no-existencia, un hecho (Tatsache) negativo). (TLP 2.06).

Los hechos atómicos por su vez están formados por objetos simples de los cuales Wittgenstein nunca pudo dar una definición adecuada. Los objetos simples, a pesar de la dificultad en dar ejemplo de alguno de ellos, eran los componentes extralingüísticos que fundamentaban el lenguaje con sentido. Todo lenguaje que no describiese hechos formados por objetos, estaría condenado al contra-sentido.

De este modo, el discurso filosófico estaba, para el joven Wittgenstein, asentado en la confusión, esto es, en el uso equivocado de algunas palabras. Esta confusión, propia de la metafísica surge del mal-entendido de la lógica de nuestro lenguaje. Se usan palabras que no están gobernadas por la sintaxis lógica, por las reglas que, revelando la forma lógica, gobiernan el uso de las palabras en contextos ordinarios, asegurando en ellos, que puedan ser usada para decir algo con sentido.

Ahora, este discurso no obedecía a algún capricho más o menos colectivo sino a algo que Wittgenstein denominaría de “tendencia natural del espíritu humano”. “Tendencia” que solo podría ser vencida por la voluntad.

2 Voluntad en el mundo/ voluntad fuera del mundo

En el *Tractatus Logico-philosophicus* Wittgenstein habla de la voluntad de dos modos diversos: como soporte de la ética la cual puede cambiar los límites del mundo; y como fenómeno (la cual parece ser asunto de la sicología) (TLP 6.423). Creemos importante remarcar la expresión “como” (*als*), la cual -a nuestro entender- indica que no se está hablando de dos voluntades sino de dos consideraciones de la misma.

La voluntad como fenómeno -en tanto es objeto de estudio de la psicología- la cual es reconocida como una ciencia natural (TLP 4.1121), no puede más que corresponderle al sujeto empírico. Escribiendo un libro que se titulase “El mundo como yo lo encuentro” deberíamos referirnos en él al cuerpo y decir que miembros obedecen a la voluntad y cuales no (TLP 5.631).

Lo importante es que para Wittgenstein la voluntad no se relaciona causalmente con el mundo de los acontecimientos: “*El mundo es independiente de mi voluntad*” (TLP 6.373). Aún si todo ocurriese como lo deseáramos sería sólo una cuestión de suerte o una gracia del destino ya que no hay conexión lógica entre voluntad y el mundo (TLP 6.374). La conexión de la voluntad (el querer) se establece con la acción misma:

Está claro: es imposible querer sin llevar a cabo ya el acto voluntario. El acto voluntario no es la causa de la acción, sino la acción misma. No se puede querer sin hacer. Si la voluntad ha de tener un objeto en el mundo, entonces puede serlo la acción intencionada. Y la voluntad ha de tener un objeto. (CN 4/11/1916)¹⁰

Esta identificación entre querer y obrar es una herencia directa de la lectura que el joven Wittgenstein hizo de *El Mundo como Voluntad y Representación* de Schopenhauer. En tanto para éste el cuerpo no es otra cosa que la voluntad objetivada -la voluntad convertida en representación- no puede querer el acto sin percibirse a la vez como movimiento de su cuerpo. El acto de voluntad y la acción del cuerpo no son dos estados diferentes; no están en relación de causa y efecto, sino que son una y la misma cosa (MVR II, 18).

Pero allí donde Schopenhauer distingue entre una voluntad como cosa en sí y una voluntad humana (fenómeno regulado por la razón), Wittgenstein distingue pliegues de la voluntad humana.¹¹ Ahora bien, es importante destacar que Wittgenstein distingue entre querer (*wollen*) y desear (*wünschen*), términos que son asimilados en la obra schopenhauereana:

[...] Desear no es hacer. Sin embargo, querer es hacer. (Mi deseo está relacionado, por ejemplo con el movimiento del sillón, mi voluntad a un sentimiento muscular.) El hecho de que yo quiera un proceso consiste en que yo lo lleve a cabo, no en que haga otra cosa que cause el proceso. [...]. (CN 4/11/1916).

Hay una identificación absoluta del querer con la acción y, por otra parte, una distancia conceptual muy grande con el desear. Es la voluntad como deseante la que se niega en TLP 6.373, y es sólo la voluntad inmanente a la acción la que queda.

El argumento wittgensteniano es -como fue adelantado- el de la diferenciación entre el “desear” y el “querer”, y la posterior identificación de este último con el “hacer”. Donde “desear” no es “hacer”, “querer” si lo es.

La afirmación hecha en TLP 6.374 de que “*Aunque todo lo que deseáramos ocurriese, esto sería solamente, por así decirlo, una merced de la suerte(...)*”, significa que no hay conexión lógica entre la voluntad empírica deseante y el mundo. Ahora, resulta imposible que la voluntad no esté en relación de equivalencia con el mundo. De lo que se trata es que:

[...]. Todo lo que nosotros vemos podría ser de otro modo. Todo lo que nosotros podemos describir podría también ser de otro modo. No hay ningún orden a priori de las cosas.” (TLP 5.634).

Si bien el mundo está lógicamente determinado, es también lógicamente imposible (TLP 6.375) predecir los acontecimientos.

Ese es el problema con el deseo: precede al acontecimiento donde la voluntad lo acompaña (CN 4/11/1916). La voluntad como deseante quiere ser causa de los acontecimientos. Y eso es todo lo que significa que el mundo es independiente de mi voluntad (TLP 6.373).

La voluntad es impotente, esto no significa que no podamos realizar cosas que nos proponemos, sino, que no podemos querer más que lo realizable. El querer es isomórfico a la acción, a lo que puede ser realizado en un mundo de hechos figurables. El desear encarna la

“tendencia natural del espíritu humano” de transgredir las barreras del lenguaje y la figuración, los límites del único mundo-lenguaje posible.¹²

Vencer esta tendencia significa una aceptación de los límites de la razón, de lo pensable-decible. Precisamente este trabajo es el que le está asignado al sujeto metafísico.

Vimos que el sujeto empírico está caracterizado por su impotencia y contingencia en el mundo.

Wittgenstein vuelve a hablar del sujeto, pero de un modo extremado, o sea, llevando la subjetividad al extremo de su desarrollo: el sujeto del solipsismo (proposiciones 5.6 a 5.641 inclusive). El tema del solipsismo trae implícito el del sujeto metafísico.

El solipsismo es verdadero pero esto es sólo una figura para indicar que no se puede pensar lo impensable, ni decir, por lo tanto, ese impensable. Es decir, no existe otro mundo que el que yo estoy pensando: “[...] *El enigma no existe.*[...]” (TLP 6.5). Ese yo no es un lugar privilegiado: no puede ser un dato de la conciencia, no puede ser conocido.

La idea de no poder salir de los límites de la lógica y/o del mundo determina la circunstancia de no poder decir lo que no puede ser pensado, lo que está fuera de esos límites. Esta última afirmación inquietó y molestó a los primeros lectores del *Tractatus* al punto de llevarlos a desconsiderar muchas de sus proposiciones.

Que el mundo de Wittgenstein no precisa de la existencia del otro es algo claro en su ética, pero de ahí no se concluye su inexistencia. Esto puede ser confirmado a partir de las afirmaciones del TLP 5.621 “*Mundo y vida son una sola cosa.*”, párrafo continuado por 5.63 “*Yo soy mi mundo.*(*El microcosmos.*)”

La idea del sujeto representante que se encuentra en el mundo fue el punto de partida de una serie de seguridades filosóficas. Pero así como en el campo de visión no vemos el ojo, el sujeto metafísico no puede ser visto en el mundo (TLP 5.633).

5.641 Hay, pues, ciertamente un sentido en el cual se puede hablar en filosofía del yo de un modo no psicológico.

El yo entra en filosofía por el hecho de que “el mundo es mi mundo”.

El yo filosófico no es el hombre, ni el cuerpo humano, ni tampoco el alma humana de la cual trata la psicología, sino el sujeto metafísico, el límite – no una parte del mundo.

Si el sujeto metafísico es el ojo en el campo de visión, que no pertenece al mundo, la palabra “hablar” es cuando menos confusa. Tal vez lo mejor sea decir que puede ser mostrado este “yo” cuya esencia es metafísica. Digamos, en todo caso, que se puede hablar de él en un sentido austero. El único “yo” del que se puede hablar es el empírico; aquel que desea, odia y ama, el de las proposiciones psicológicas.

El sujeto wittgensteniano que está en el mundo, el sujeto empírico, debe restringirse al fenómeno, debe limitarse al mundo de la figuración lógica, mundo de los hechos y no de las cosas como es señalado en el discutido comienzo del *Tractatus*. Ahora bien, el mismo concepto de límite debe ser pensado junto con la tendencia a ultrapasarlo, con el impulso natural de ir contra las barreras del lenguaje. Cuando Wittgenstein pide silencio frente a lo que no se puede hablar, no está pretendiendo corregir una tontería o dejar sentado un simple y mero error. Él sabe que está enfrentándose a una “tendencia natural del espíritu humano”, a algo que es intrínseco a la propia naturaleza del hombre: hablar sobre aquello que nos produce asombro, develar el misterio.

Wittgenstein dio suficientes muestras de que entendía y respetaba el impulso humano a querer descubrir enigmas. Para la consideración de esta tendencia podemos ver el final de la *Conferencia sobre ética* en donde afirma que intentar decir proposiciones éticas en tanto significa arremeter contra los límites del lenguaje es un intento absolutamente desesperanzado:

Lo que dice la ética no añade nada, en ningún sentido, a nuestro conocimiento. Pero es un testimonio de una tendencia del espíritu humano que yo personalmente no puedo sino respetar profundamente y que por nada del mundo ridiculizaría.¹³

Idéntica consideración aparece en las conversaciones con Friedrich Waismann:

El hombre tiene el impulso de arremeter contra los límites del lenguaje. Piense, por ejemplo, en el asombro de que algo exista. El asombro no se puede expresar en forma de pregunta, ni tampoco hay respuesta para él. Cualquier cosa que podamos decir debe, a priori, considerarse solamente como sinsentido.(...)Pero la tendencia, el arremeter, apunta hacia algo.¹⁴

Declaró aún “*Sólo puedo decir que no ridiculizo esta tendencia humana; me descubro ante ella*”.¹⁵

Otra situación similar es recordada por Maurice O’Drury, amigo y discípulo del filósofo, quien una vez le confesó:

No crea que desprecio la metafísica. A mi parecer, algunos de los grandes sistemas filosóficos del pasado se cuentan entre los más nobles productos de la mente humana.¹⁶

Estos ejemplos podrían multiplicarse y todos ellos demostrarían lo errado del hacer del joven Wittgenstein un neopositivista.¹⁷ Lo que intentamos realizar destacando esta tendencia es resaltar su carácter peculiar, específicamente ético. Esta tendencia hace precisa la intuición (*Anschauung*) del noúmeno, el mundo como un todo. Cuando el sujeto (ético) ve el mundo en su conjunto es porque los límites ya están establecidos. No existe un sujeto ético en sentido estricto, sino que el sujeto metafísico o solipsista realiza un ejercicio ético cual es la intuición del mundo como un todo, reconociendo sus límites. Lo que posibilita el acto de voluntad es cambiar los límites del mundo. Esto significa que el mundo-mi mundo que tendenciosamente no quiere ajustarse a los hechos va -a partir de la intuición o visión mística- a ser otro: un mundo donde no se intentará decir lo inefable.

A demostrar estas afirmaciones dedicamos el desarrollo siguiente.

En el *Tractatus*, después de las proposiciones sobre el solipsismo no se vuelve a hablar de sujeto ninguno y quedan -de ese modo- sin responder algunas cuestiones: si el mundo es independiente de mi voluntad (TLP 6.373), cual es aquella voluntad, sujeto de la

ética, de la cual no se puede hablar pero que puede mudar los límites del mundo? (TLP 6.423 y 6.43).

Es precisamente en una serie de consideraciones éticas hechas en los *Cuadernos de notas 1914-1916* que encontramos otros elementos que pueden ayudarnos a caracterizar a ese sujeto que no pertenece al mundo sino que es un límite del mismo.

Es en el día del 2 de agosto de 1916 cuando afirma que el mundo considerado en sí mismo no es ni bueno ni malo:

[...] Bien y mal sólo entran en escena a través del sujeto. Y el sujeto no pertenece al mundo, sino que es un límite del mundo (Cf. 5.632). Se podría decir (schopenhauerianamente): el mundo de la representación no es ni bueno ni malo, sino que lo es el sujeto que quiere.[...] (CN 2/8/1916).

Tenemos aquí dos elementos importantes a destacar: a) Que el sujeto metafísico es considerado igualmente centro o límite del mundo, consideración que nos trae de nuevo al problema del solipsismo. b) Que el mundo no es en sí bueno ni malo, sino el sujeto metafísico, cual es el portador de las cualidades éticas.

En a), que el sujeto metafísico es centro y límite queda claro ya en el uso de la metáfora del ojo y el campo de la visión. El ojo es el centro de todo lo que es visto, aquel punto en el cual convergen los componentes del campo de visión. Pero es límite en tanto no podemos ver más allá del ojo y ese campo de visión. El solipsista toma sus propios contenidos de consciencia, -y, en tanto descubre y admite una consciencia propia, su yo,- como verdaderos excluyendo cualquier otra posibilidad exterior. Lo que Wittgenstein hace es tomar un lenguaje y un mundo dados y de ahí descubrir que ellos son su mundo y su lenguaje; en tanto no tiene otro lenguaje que el único que entiendo, ni otro mundo que el representable en ese lenguaje.

Como ya fue dicho, de la importancia del sujeto metafísico como centro del mundo no se concluye la inexistencia de los otros individuos:

Realmente sólo hay un alma del mundo, a la que llamo preferentemente *mi* alma, y sólo por relación a la cual yo concibo lo que llamo las almas de los otros.[...].
(CN 23/5/1915)

Esto significa que en tanto que el sujeto metafísico es sujeto de voluntad (CN 5/8/1916), y esa voluntad es ética y una toma de posición ante el mundo (CN 4/11/1916), y si -para Wittgenstein- no es pensable un mundo sin ética, el sujeto siempre va a tener una posición frente al mundo, el mundo siempre es suyo de cualquier modo. ¿Qué es lo que hace necesario lo que llamamos ejercicio ético del sujeto metafísico?

El sujeto, en tanto centro y límite, tiende a hablar – ya como sujeto empírico- de aquello que está más allá del límite. Ese sujeto que torna el mundo “su mundo” -embriagado de ese poder- encuentra que puede dominar aquello que está fuera de la figuración. Es esto lo que -creemos- Wittgenstein quería significar por “tendencia natural del espíritu humano”.

Podemos decir, schopenhauerianamente, que el sujeto precisa de un conocimiento para vencer esa tendencia, pero ese conocimiento no es abstracto ni racional, sino intuitivo, contemplativo, y es ahí donde aparece la importancia de la voluntad.

b) Decir que el mundo no es ni bueno ni malo es una modificación importante del pensamiento de Schopenhauer y marca una diferencia fundamental en la consideración ética wittgensteniana.

La palabra mundo, por ser la misma cosa que la voluntad, es para Schopenhauer sinónima de mal¹⁸; esto lo lleva a querer negar ese mundo a través de la negación de la propia voluntad de vivir.

En el caso de Wittgenstein el mundo no es ni bueno ni malo: su sentido está fuera de él y no en él (TLP 6.41).

[...] el mundo de la representación no es bueno ni malo, sino que lo es el sujeto que quiere. Soy consciente de la completa falta de claridad de todas estas proposiciones. Según lo anterior, el sujeto que quiere tendría que ser feliz o infeliz, y felicidad e infelicidad no podrían pertenecer al mundo. Así como el sujeto

no es parte alguna del mundo, sino que es un presupuesto de su existencia, bueno y malo son predicados del sujeto, no propiedades del mundo. (CN 2/8/1916)

El mundo no es malo en la consideración wittgensteniana, el mundo es ajeno: yo estoy situado en él como el ojo en el campo de visión, pero como soy totalmente impotente su sentido se torna problemático para mí (CN 11/6/1916).

Si no existe conexión lógica entre mi voluntad y el mundo, existe una otra voluntad que es el núcleo del sujeto metafísico y portadora de las cualidades éticas, y que puede modificar el mundo (mi mundo) como un todo.

Cuando Wittgenstein se pregunta por el modo en que un hombre, que no puede ejercer su voluntad, puede ser feliz teniendo que soportar las miserias del mundo, el responde: por la vida del conocimiento (CN 13/8/1916). Este conocimiento no es evidentemente el conocimiento científico ya que éste no puede resolver el problema de la vida (TLP 6.52).

[...] La vida del conocimiento es la vida que es feliz pese a la miseria del mundo. Sólo es feliz la vida que puede renunciar a las comodidades del mundo. Para ella las comodidades del mundo son tan sólo otras tantas mercedes del destino.” (CN 13/8/1916)

El conocimiento del sujeto metafísico es el de saber que este mundo existe (CN 11/6/1916), y que su sentido está fuera de él y no en él.

Si el mundo es para Schopenhauer voluntad y representación, el hombre de conocimiento debe procurar la (auto)eliminación de esa voluntad. Wittgenstein adhiere a la idea del sujeto del conocimiento, pero para subvertirla: el conocimiento consiste en la aceptación de lo que es. El hombre wittgensteniano debe aceptar que está confinado al lenguaje y que existen cosas de las cuales el lenguaje no puede dar cuenta: ¿y si hubiese algo además de los hechos? se pregunta de un

modo retórico en *Cuadernos de notas* 27/5/1915. Es preciso tener esa correcta visión del mundo, conocimiento que nos llama a silencio sobre lo que no se puede hablar (TLP 7).

El sujeto metafísico precisa contemplar los límites para que el sujeto empírico -dentro del mundo- hable las proposiciones correctamente. La voluntad no es condición de posibilidad de la representación, sino que ella es quien tiene que reconocer los límites de lo que puede ser dicho en el lenguaje. El sujeto metafísico wittgensteniano también es un sujeto de conocimiento, y su conocimiento es -como el del sujeto de Schopenhauer- intuitivo y no racional. El conocimiento del sujeto es el de los límites, es la sensación mística de sentir el mundo como un todo limitado. Sólo en esa percepción de un mundo que tiene un más allá del lenguaje, un más allá de lo significativo, es que puede el sujeto empírico -el sujeto que expresa las proposiciones- hablar lo decible y callar lo inefable.

En tanto pensar los límites sería poder pensar del otro lado y por tanto pensar lo impensable, es que hablamos de sensación o intuición inmediata. Esa visión de los límites, conocimiento intuitivo, sería una especie de “yo siento” que acompaña toda significación.

El sujeto metafísico es idéntico al mundo como lógico o imposible de ser ilógico; es en ese sentido que el mundo es mío (solipsismo). Esto está dado a priori: un mundo ilógico es imposible, es imposible dar explicaciones de porque esto es así, se muestra. El sujeto metafísico no hace nada, no realiza ninguna acción para que el mundo sea así, no hay causalidad alguna en ello: igualar el mundo con el lenguaje y, sobre todo, igualar el milagro de la existencia del mundo con la propia existencia del lenguaje -como hace en la *Conferencia sobre ética*- identifica sus límites con la propia existencia del sujeto metafísico.

Ahora bien, tan importante como la imposibilidad de que el mundo sea ilógico, es la tendencia del espíritu humano por transgredir los límites; de ahí que sea necesario el ejercicio ético de reconocimiento de esos límites realizado por el sujeto metafísico. El mundo que está lógicamente ordenado debe ser éticamente aceptado.

El hecho de que existan límites significa que el silencio no es intrínseco al lenguaje (a su uso). El silencio atraviesa el lenguaje por

medio de los valores. La idea de silencio presupone un lenguaje como aquello que puede ser transgredido.

Si el silencio fuese intrínseco al uso del lenguaje ya habría sido conseguido. Wittgenstein no cree en un progreso de la humanidad (ni científico ni de cualquier otra índole), de hecho se opone a cualquier visión del decurso del mundo entendido como progreso. Si el silencio pudiese ser obtenido sólo por medio de las proposiciones científicas - a través del "cómo" es el mundo - no sería necesaria la escritura del *Tractatus*.

En ese sentido Wittgenstein opone el misticismo al científicismo o visión científica del mundo. Este misticismo es ético, cuando existe una trascendencia de la cual no podemos hablar, lo que importa es mi relación frente a esa trascendencia; el silencio es ético porque encarna mi relación frente al mundo de los valores.

La relación con aquello inexpresable, con lo místico, sólo puede ser ética: tiene que mudar la vida de aquel que lo contempla, desde que esta visión muda -única acción que el puede hacer- el mundo como un todo.

Pero, la pregunta es: ¿como acompaña la idea de buena o mala voluntad a la idea de crecimiento o mengua del mundo? La felicidad parece ser intrínseca a una buena voluntad, así como la infelicidad a una mala voluntad. El juicio de valor de que el mundo crece y mengua significa que mientras una buena voluntad se asimila al mundo en su totalidad, a la totalidad de sus hechos, una mala voluntad sólo privilegia algunos de estos hechos. En tanto un hombre de buena voluntad acepta el mundo tal como es, la mala voluntad pretende modificar este mundo según sus objetivos personales. Mientras el primero no puede dejar de ser feliz aceptando el milagro de la facticidad del mundo, el segundo sólo puede lograr por momentos su meta, lo que lo llevaría - en esta concepción- a una consecuente infelicidad.

La significación se produce a través de la figuración isomórfica y con elementos psíquicos, pero, para que el mundo sea mi mundo y las proposiciones mis proposiciones y verdaderas en tanto figuran el mundo, es necesaria la voluntad como intuición del mundo:

“¿Qué tipo de razón hay para la suposición de un sujeto de la voluntad?

¿No es suficiente, de nuevo, *mi mundo* para la individualización?”

(CN 19/11/1916)

Si como fue visto siempre tenemos una voluntad como punto de vista frente al mundo, de lo que se tratará es de la modificación de ese punto de vista. Afirmamos, que la modificación en el modo de mirar el mundo y sus acontecimientos será la pieza clave de cualquier interpretación ética posible y sustentable del *Tractatus Lógico-philosophicus*. De todos modos, presentaremos, a seguir, una objeción a nuestra lectura.

3 Una objeción a la lectura schopenhauereana del Tractatus

A pesar de no poder darle en este artículo espacio suficiente, nos hacemos eco de una objeción reciente. En el texto, “The ethical dimension of the Tractatus”, Chon Tejedor presenta una importante crítica a una interpretación schopenhauereana de este libro.¹⁹

En efecto, ella critica puntualmente la lectura de M. Stockhof²⁰ que se apoyaría en dos puntos de partida: a) que el Tractatus precisa de un sujeto transcendental tanto como condición de la representación como condición de la ética.

b) que la moralidad implica una elección transcendental (*transcendental choice*) entre dos actitudes frente al mundo: una moralmente buena que lleva a una vida feliz y una moralmente mala que acaba en infelicidad.

Los problemas que presenta esta interpretación, según la autora, pueden resumirse para su análisis en: primero, la cuestionable seguridad de que Wittgenstein mantiene en el *Tractatus* la noción de un sujeto transcendental como condición de la representación y de la ética. Segundo: la insistencia de Wittgenstein sobre la necesidad de silencio en lo que respecta a la ética y, tercero: el modo en que la lectura schopenhauereana configura la noción wittgensteiniana de “estar en concordancia con el mundo”. (TEJEDOR, 2011, p. 89)

Según Tejedor, entender el “sujeto transcendental” como “sujeto volitivo”, esto es, como condición de la representación y de la ética es incorrecto ya que, entre otras cosas, Wittgenstein habría utilizado por última vez esta noción (*wollenden Subjekt*) en los *Cuadernos de Notas* el día 19 de noviembre de 1916 y tal noción de sujeto no aparece nuevamente en estos cuadernos ni, lo que es más importante, en el *Tractatus*.

Sobre el segundo punto: no habría evidencias de que el “sujeto metafísico” (*metaphysical subject*) del *Tractatus* sería el “sujeto volitivo” (*willing subject*) de los *Cuadernos*. Si lo fuese, en tanto condición y límite del mundo, este sujeto podría ser descripto, podría ser puesto en lenguaje. Por lo tanto, la ética podría ser teorizada y enunciada.

El tercer punto, el de la “concordancia con el mundo” implicaría una “elección transcendental” (*transcendental choice*) de ajustarse o no a los hechos del mundo. Pero Wittgenstein insiste en varias entradas de los *Cuadernos* así como en algunos parágrafos del *Tractatus*, en que la voluntad es impotente. Por eso no podría haber “elección” alguna.

4 Respuesta a las objeciones presentadas

El carácter aforístico del *Tractatus* lleva a que no solamente las lecturas schopenhauereanas puedan cuestionarse, sino casi cualquier interpretación. Apoyarse en otros textos para abrir la interpretación del *Tractatus* no es sólo recomendable, es necesario.

Que la noción de “sujeto volitivo” (*willing subject*) no esté explícita en el *Tractatus* no significa que no esté implícita. Este sujeto se muestra (*zeigt*) en el hecho de que hay una voluntad que puede alterar los límites del mundo (TLP 6.43). Decir que esta alteración de los límites no es hecha por el “sujeto metafísico” implica decir que puede ser llevada a cabo por el “sujeto empírico” y su correspondiente “voluntad empírica”. Esta posición psicologizaría toda forma de subjetividad en el libro e impediría no sólo la interpretación schopenhauereana del *Tractatus* como libro ético, sino cualquier lectura ética del mismo. Lo que contradiría el propio objetivo de Chon Tejedor de leer éticamente esta obra del filósofo vienés.

La “concordancia con el mundo” de Wittgenstein no es la de Schopenhauer. Creemos haber demostrado eso cuando destacamos la distinción wittgensteiniana entre “querer” (*wollen*) y “desear” (*wünschen*). Distinción que no se encuentra en la obra de Schopenhauer. Así la “concordancia” es una que tiene que ver con adaptar mi “querer” al mundo isomórficamente representado. Este “movimiento hacia la concordancia” no es una “elección”, sino que nace del inevitable choque contra los límites del lenguaje. Este choque hace que el “sentido de la vida” se presente como problema a ser disuelto (TLP 6.52 y 6.521).

Somos conscientes de la brevedad de nuestra respuesta, pero dejaremos para una próxima ocasión un desarrollo más extenso.

A modo de conclusión

Para el autor del *Tractatus*, el trabajo filosófico consiste en la lucha contra la voluntad hambrienta de infinito que intenta valorizar los hechos del mundo y el mundo como un todo. El esfuerzo del *Tractatus* es el esfuerzo por intentar corregir esa voluntad, por erradicar el deseo de hablar lo que no se puede hablar, de preguntar lo que no se puede preguntar.

Como dijimos al comienzo, según la interpretación de Janik y Toulmin *Wittgenstein's Vienna* (1973, p. 167), el *Tractatus* es un acto ético. Una terapia del “contemplar” el mundo: contemplar los límites del mundo y del lenguaje para poder mirar lo evidente sin errar o sin sobrecargar metafísicamente ese mirar. Esta concepción del *Tractatus Logico-philosophicus* como libro de ética o “acto ético, no excluye la importancia de la lógica. Pero el carácter a priori de la “estructura del mundo” que es la lógica precisa de un “decir” y un “querer” que la acompañen.

Si el silencio obtenido y/o exigido al final del libro es una conquista o una abdicación será asunto para otro texto.

Notas

- * Profesor del Curso de Filosofía (Grado y Post-grado) de la PUCPR (Pontificia Universidade Católica de Paraná). Campus de Curitiba.
- 1 La sigla CN irá acompañado de la fecha de la anotación hecha por Wittgenstein (ex. 14/05/1915). MVR irá acompañada del número del libro en caracteres romanos y el número del capítulo en caracteres arábigos (ex. IV, 67). TLP irá acompañado da numeración dispuesta por el propio filósofo.
 - 2 Ver el libro de Janik & Toulmin *Wittgenstein's Vienna* (Cap. VI)
 - 3 “Mi ideal es una cierta indiferencia. Un templo que sirva de contorno a las pasiones, sin mezclarse en ellas.” Anotación de 1929 en (WITTGENSTEIN 1989, p. 15)
 - 4 Trabajamos estas diferentes lecturas en nuestro artículo “Alcance y pertinencia de las lecturas éticas del *Tractatus* de Wittgenstein” **Revista Ideas y Valores** (Universidad Nacional de Colombia) Volumen LIX – Número 142, Abril de 2010 (p. 111-130)
 - 5 El comentario o la reclamación de Neurath era de que el “silencio” pedido por el *Tractatus* fuese sobre un “algo”: “*Si alguien desea evitar en verdad la actitud metafísica, permanecerá en silencio, pero no sobre “algo”*”. AYER (1993, p. 289)
 - 6 Ver Jorge Vicente Arregui *Acción y Sentido en Wittgenstein*. También Pilar Lopez de Santa María Delgado en su *Introducción a Wittgenstein. Sujeto, mente y conducta*.
 - 7 Anscombe (1977, pp.10-11) señala también las dificultades del sistema de numeración del *Tractatus* afirmando al respecto que pocos autores exigen tanto como Wittgenstein la atención y la colaboración de sus lectores.
 - 8 Sobre las complicaciones que produjo la traducción de este parágrafo hablamos en nuestro libro *Subjetividade e silêncio no Tractatus de Wittgenstein*. (2001, pp. 38-41). La traducción de Enrique Tierno Galván (Alianza Editorial) de ese parágrafo es incorrecta.
 - 9 Favrholt (1967, p. 191)
 - 10 Lista de abreviaciones:
CN-Cuadernos de Notas (1914-1916); MVR-El mundo como voluntad y representación; TLP-Tractatus lógico-philosophicus
 - 11 Aquella “dependencia de una voluntad extraña” (CN 8/7/16) sólo debe ser tomada en sentido figurado y no como un principio creador o determinante. Creemos que tiene que ver más bien con un “sentir” (*Gefühl*) lo místico (TLP 6.45).
 - 12 La expresión “tendencia natural del espíritu humano” aparece al final de la *Conferencia sobre ética*. A pesar de que pueda ser considerado un texto de transición entre un “primero” y un “segundo” Wittgenstein, tomamos la *Conferencia*, en este caso, como un ejemplo de la continuidad de la distinción entre lo que puede ser dicho y lo que debe ser silenciado. Por lo tanto, mas

próximo a la esfera conceptual del *Tractatus*.

¹³ Conferencia sobre ética (p. 43)

¹⁴ “Notas acerca de las conversaciones con Wittgenstein” , en *Conferencia sobre ética* (p. 45-46)

¹⁵ Ibid. (p.50)

¹⁶ Ver Rhees, *Recuerdos de Wittgenstein*. (1989, p. 142)

¹⁷ No nos oponemos aquí al uso creativo de una obra filosófica por parte de cualquier pensador o movimiento cultural. Igualmente creemos que existe una diferencia entre reconocer que se hace un uso perspectivista de una obra y afirmar dogmáticamente que se posee el sentido último de la misma. Lamentablemente el Círculo de Viena estuvo más cerca de la segunda opción.

¹⁸ En MVR IV, 59 concuerda con el pesimismo del cristianismo y destaca que en los Evangelios las palabras “mundo” y “mal” son empleadas como sinónimas.

¹⁹ El texto se encuentra en *Doubt, Ethics and Religion. Wittgenstein and the Counter-Enlightenment*. Luigi Perissinotto, Vicente Sanfélix (Eds.) Frankfurt: Ontos Verlag. 2011 (p. 85-103)

²⁰ Stockhof, M. *World and Life as One. Ethics and Ontology in Wittgenstein's Early Thought*. Palo Alto: Stanford University Press. 2002

Referências

ANSCOMBE, G.E.M. **Introducción al Tractatus de Wittgenstein**. Trad. Marcelo Pérez Rivas. Buenos Aires: El Ateneo. 1977.

ARREGUI, J. V. **Acción y Sentido en Wittgenstein**. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, S. A. 1984.

AYER, A. (comp.) **El Positivismo Lógico**. Trad. de L. Aldama, U. Frisch, C. N. Molina, F. M. Torner y R. Ruiz Harrel.

México: Fondo de Cultura Económica. 1965.

FANN, K. T. **El concepto de filosofía en Wittgenstein**. Trad. Miguel Angel Bertrán. Madrid: Editorial Tecnos. 1975.

FAVRHOLDT, D. **An interpretation and critique of Wittgenstein's Tractatus**. Copenhagen: Munksgaard. 1967.

JANIK A.; TOULMIN S. **Wittgenstein's Vienna**. New York: Simon and Schuster. 1973.

LOPEZ DE SANTA MARIA DELGADO, P. **Introducción a Wittgenstein. Sujeto, mente y conducta.** Barcelona: Editorial Herder. 1986.

MARTÍNEZ, H. **Subjetividade e silêncio no “Tractatus” de Wittgenstein.** Cascavel: EDUNIOESTE. 2001.

PERISSINOTTO, L.; SANFELIX, V. (Eds.) **Doubt, Ethics and Religion. Wittgenstein and the Counter-Enlightenment.** Frankfurt/Paris/Lancaster/New Brunswick: Ontos Verlag. 2011.

PRADES CELMA, J. L.; SANFELIX VIDARTE, V. **Wittgenstein: mundo y lenguaje.** Madrid: Editorial Cincel. 1990.

RHEES, R. **Recuerdos de Wittgenstein.** Trad. Rafael Vargas. México: Fondo de Cultura Económica. 1989.

SCHOPENHAUER, A. **El Mundo como Voluntad y Representación.** Trad. Eduardo Ovejero y Mauri. México: Editorial Porrúa. 1992.

STENIUS, E. **Wittgenstein’s Tractatus. A critical exposition of its main lines of thought .** Oxford: Basil Blackwell. 1964

WITTGENSTEIN, L. **Conferencia sobre ética. Con dos comentarios sobre la teoría del valor.** Trad. Fina Birulés. Barcelona: Paidós. 1990.

_____. **Cuadernos de notas. (1914-1916)** Traducción de Juan David Mateu Alonso. Prólogo de Vicente Sanfélix Vidarte. Edición bilingüe (alemán-español). Madrid: Editorial Síntesis. 2009.

_____. **Investigaciones filosóficas. Philosophische Untersuchungen.** Edición bilingüe (alemán-español). Trad. Alfonso García Suárez y Ulises Moulines. Barcelona: Editorial Crítica. 1988.

_____. **Notebooks 1914-1916.** Edited by G. H. von Wright and G. E. M. Anscombe with an English translation by G. E. M. Anscombe. Edición bilingüe (alemán-inglés). Oxford: Basil Blackwell. 1969.

_____. **Observaciones.** Edición preparada por Georg Henrik von Wright con la colaboración de Heikki Nyman. Trad. Elsa Cecilia Frost. México: Siglo Veintiuno editores. 1989.

_____. **Tractatus lógico-philosophicus.** Introducción de Bertrand Russell. Edición bilingüe (alemán-español). Trad. Enrique Tierno Galván. Madrid: Alianza Editorial. 1984.

_____. Wittgenstein's Lecture on ethics. Notes on Talks with Wittgenstein (Friedrich Waissmann). Some developments in Wittgenstein's view of ethics (Rush Rhees). In: **The Philosophical Review** Vol. LXXIV, n. 1. January 1965.

